

『十二門論』における因中有果論・無果論の否定(2)

五 島 清 隆

この論文は、すでに発表している「『十二門論』における因中有果論・無果論の否定(1)」(五島 [2005]) の続編である。先の論文では「3 現代語訳」のKで終わっているので、本論文ではL以降の現代語訳を挙げた上で、この章(『十二門論』第2章)におけるいくつかの問題点を確認することとする。

前論文で示した便宜的分節を以下に再記しておく。なお、この論文の性格上、節数や注番号などは、前論文からの通し番号を使用する。

1 主題の提示	A
2 本論	
2.1 因中有果説の否定	
2.1.1 因中の果の生・不生における論理的矛盾(①～⑧) ...	B
2.1.2 因中の果の変・不変における論理的矛盾	
2.1.2.1 反論者による「因中の果の未変」の主張 ...	C
2.1.2.2 論主による「因中の果の変・不変」の否定 (①～④)	D
2.1.2.3 小結	E
2.1.3 「因中の果の八因縁による不可見」説の論理的矛盾	
2.1.3.1 反論者による「八因縁不可見」説の主張	
2.1.3.1.1 反論者の主張	F
2.1.3.1.2 反論者の理由	G
2.1.3.1.3 反論者の結論	H
2.1.3.2 論主による「八因縁不可見」説の否定	

2.1.3.2.1 「八因縁」説全体の否定	I
2.1.3.2.2 八因縁のうち「微細」説の否定 (①～③)	J
2.1.3.3 小結	K
2.1.4 因中の果の因果関係における論理的矛盾 (①～⑨)	L
2.2 因中無果説の否定 (①～⑤)	M
2.3 すべての因果関係の否定	
2.3.1 小序	N
2.3.2 各論 (①～⑥)	O
2.3.3 小結	P
3 結論	Q

3 現代語訳 (続)²⁴⁾

L

① 次に、もし原因の中に先に結果があつて〔そこから結果が〕生起するといふのであれば、原因がもっている原因としての特質〔因相〕が成立しえず、結果がもっているはずの結果としての特質〔果相〕が成立しえなくなってしまう。なぜか。布〔暈 paṭa〕が糸〔縷 tantu〕の上にあり、果実が器の上にあるようなもので、〔糸や器は布や果実にとっては〕場所となっているだけにすぎず、それらを原因とは命名しないからである²⁵⁾。なぜか。〔場所である〕糸や器は、布や果実の原因ではないからである。もし原因が成り立たないのであれば、結果も成り立たない。それゆえ、糸などは布などの原因ではないのである。原因が存在しないゆえに結果も存在しない。なぜか。原因によってこそ結果は成立するからである。原因が成立しえなかったら、どうして結果が成立しえようか。

② 次に、〔作られるものが結果なのであつて〕もし作られることがなければ〔そのようなものを〕結果とは命名しない。糸などの原因は布などの結果を作ることはできない。なぜか。糸などは、「布などの場所となるからこそ布な

どの結果を作ることができる」というわけではないからである（場所たる糸から布が生じるなら、器から果実が生じることになってしまうだろう）。以上のようにだとすると、原因も存在しなければ、結果も存在しない。もし、原因と結果とがともに存在しないのであれば、原因の中に、「先に結果がある」とか、「先に結果はない」とかを、主張することはできない²⁶⁾。

③ 次に、もし原因の中に結果があって知覚できないとしても、〔その存在性を示す〕徴表〔相 *liṅga*〕は現れるはずである。たとえば、〔見えなくても〕香りをかいで花の存在を知り、鳴き声を聞いて鳥がいることを知り、笑い声を聞いて人がいることを知り、煙を見て〔そこに〕火があることを知り、鶴²⁷⁾を見て〔近くに〕池があることを知るように。このように、原因の中にもし結果が先に存在するのであれば、それを示す徴表というものが現れるはずである²⁸⁾。ところが、今、〔原因の中には〕結果の存在そのものも、その徴表も知覚できない。このように、原因の中には結果が先に存在してはいないことがわかるはずだ。

④ また、もし原因の中に先に結果があって〔そこから結果が〕生起してくるのであれば、「糸によって布があり、ヴィーラナ草〔蒲 *virāṇa*〕によって敷物〔席 *kaṭa*〕がある」と言うことはできない。もし、原因が〔その結果を〕作らないのであれば、他のものも〔結果を〕作ることはない。もし、布は糸が作ったのではないというのであれば、〔布は〕ヴィーラナ草から作られたのであろうか。もし糸が作ったのでないなら、ヴィーラナ草もまた〔布を〕作ることはない。〔そのように〕「何からも作られるということはない」と言うことができるのだろうか。もし、何からも作られることがないのであれば、そのようなものを結果とは命名しない。もし結果が存在しないのであれば原因もまた存在しないということは、先述したとおりである。それゆえ、原因の中に先にある結果から生起するということは、正しくない。

⑤ 次に、もし結果が、何からも作られることがないのであれば、それは常住なるものであって、涅槃の本性と同じことになる。もし結果が常住なのであれば、もろもろの有為の存在はみな常住ということになろう。なぜか。有為の存在はみな結果なのであるから。もし、すべての存在が常住ならば、無常なる

ものはないことになる。もし無常がないのであれば、常住なるものも存在しない。なぜか。常住があるからこそ無常は存在し、無常があるがゆえに常住があるからである。それゆえ、常住と無常と、この両者がともに存在しないということは正しくない。それゆえ、「原因の中に先に結果があつて〔そこから結果が〕生起する」などということとはできない。

⑥ 次に、もし原因の中に先に結果があつて〔そこから結果が〕生起するのであれば、結果はさらに別の結果にとっての原因となるだろう。ちょうど、布が着ることにとっての原因（根拠）となり、ヴィーラナ草が〔湿気や寒さ〕を遮蔽することにとっての原因となり、車が〔人や物を〕のせることにとっての原因となるように。ところが、現実には、〔原因の中に先在する結果が〕別の結果にとっての原因となることはない（糸は着用できず、ヴィーラナ草は遮蔽できず、木材は積載できない）。それゆえ、「原因の中に先に結果があつて〔そこから結果が〕生起する」ということはできない。

⑦ もし、「〔元素である〕地の中に先に香りがあつても、水が注がれるということがなければ、香りは発生しないように²⁹⁾、〔原因の中に先在する〕結果もまた同じように、補助的条件〔縁〕がそろうことがなければ、〔結果の生起の〕根拠〔因〕となることはできない」と主張するのであれば、それは正しくない。なぜか。君の主張によれば、〔補助的条件がそろってその存在が〕認識の対象となりうる〔可了 vijñeya〕時を結果と名付けるからである。〔まだ認識の対象となっていない、原因の中に先在する〕壺などという物は結果ではない。なぜか。認識の対象となったものが作られたものであるなら、壺などは〔原因の中に〕先にあつたとしても〔まだその存在を見ることができないのであるから〕作られたものではないのである。作られたものが結果なのであるから。したがって、「原因の中に先に結果があつて〔そこから結果が〕生起する」というのは、正しくない。

⑧ 次に、〔もし君が、「原因の中の結果は結果の認識を可能にする認識根拠なのだ」というのであれば、〕認識根拠〔了因 jñāpakahetu³⁰⁾〕というのは、ただ単に〔あるものの存在を〕明らかにする〔顕発³¹⁾〕ことができるだけで、物を生起させることはできないのである。それはちょうど、闇の中の壺を照ら

すために点火された灯火はそれ以外の寝具などの物をも照らすけれども、〔粘土など〕壺を作るために集結した様々の条件³²⁾は〔壺だけを生起させるのであって、寝具など〕その他の物を生起させることは出来ないようなものだ³³⁾。したがって、「先に原因の中に結果があって〔そこから結果が〕生起するのではない」と理解しなければならない。

⑨ 次に、もし原因の中に先に結果があって〔そこから結果が〕生起するのであれば、現在作られているもの〔今作〕と将来作られるであろうもの〔当作〕とに違いがあってはならない³⁴⁾。ところが、君は現在作られているもの（因中の果）と将来作られるであろうもの（因外の果）とを〔前者は不可見、後者は可見として、別のものとして〕是認〔受〕している。したがって、先に原因の中に結果があって〔そこから結果が〕生起するのではない。

M

① もし「原因の中に先に結果がなくて、しかも結果は生起する」と主張するのであれば、これもまた正しくない。なぜか。もし、〔先に〕存在せずしてしかも生起するのであれば、〔非存在のはずの〕第二の頭、第三の手も生起することになってしまうだろう。なぜか。〔これらは原因の中に先に〕存在せずしてしかも生起するものだからである。（『サーンキヤ・カーリカー』第9偈①「存在しないものは〔結果を〕つくらないから」に対応する³⁵⁾）

② **反論者が言う。**壺などといった物には直接的・間接的原因というものがあるが、第二の頭、第三の手には直接的・間接的原因など存在しないのであるから、どうして〔それらが〕生起することがありえようか。それゆえ、君の説は正しくない。

〔論主が〕**答えて言う。**第二の頭、第三の手、そして壺などの結果は、いずれも原因の中には存在しない。粘土〔泥団 mṛtpiṇḍa〕の中に壺は存在せず、石の中にも壺は存在しないのと同じことである。どうして、粘土を壺の原因と名付けながら、石を壺の原因としないのだろうか。どうして、ミルク〔乳 kṣīra〕を凝乳〔酪 dadhi³⁶⁾〕の原因とし、糸を布の原因とするのに、ヴィーナ草を〔布や凝乳の〕原因としないのだろうか。（『サーンキヤ・カーリカー』第9偈

②「質料因を用いるから」に対応する³⁷⁾

③ 次に、もし原因の中に先に結果が存在していなくても結果が生起するのであれば、一つ一つ〔の個物〕は、すべての物を生起させることになるはずだ。たとえば〔単に他のものの存在を指示するだけの〕指先も、車、馬、飲み物、食べ物など〔あらゆるもの〕を生じてしまうはずだ。もしそうだとすれば、糸はただ布だけを生起させるのではなく、車、馬、飲み物、食べ物などといった物を作り出すはずだ。なぜか。もし〔原因の中に先に結果というものが〕なくても生起することができるというのであれば、どうして糸はただ単に布だけを生起させて、車、馬、飲み物、食べ物などといった物を生起させないのだろうか。いずれも〔原因の中には〕存在しない〔という点では同じだ〕からである。
（『サーンキヤ・カーリカー』第9偈③「すべてのなかに存在することはありえないから」に対応する³⁸⁾）

④ もし、原因の中に先に結果が存在せずにしかも結果が生起するのであれば、「諸々の原因はそれぞれに固有の能力があって、結果を生起させることができる」ということがありえなくなる。たとえば、油を求める人は、必ずゴマから〔油を〕取り出すのであって、砂を絞ったりはしない。〔ゴマには油を出す能力があり、砂には油を出す能力がないからである。〕もし、〔ゴマの中にも砂の中にもゴマの原因は〕存在しないのであれば、どうして、ゴマの中に〔油を〕求めるのに、砂を搾ることはしないのだろうか。（『サーンキヤ・カーリカー』第9偈④「能力をもったものが可能なものをつくるから」に対応³⁹⁾）

⑤ もし、「以前、ゴマが油を出すのを見たことはあるが、〔油が〕砂から出てくるのは見たことはない。だから、ゴマの中に〔油を〕求めて、砂を搾ることはしないのだ」と〔経験的事実に基づいて〕主張するのであれば、これは正しくない。なぜか。もし、生起というありかた〔生相⁴⁰⁾〕が成立するのであれば、「別の時〔余時〕に、ゴマが油を出すのを見たことはあるが、砂が〔油を〕出すのは見たことはない。だから、ゴマの中に〔油を〕求めて、砂から取り出すことはしないのだ」ということはできるだろうが、〔われわれの考えでは〕すべての存在には〔そもそも〕生起というありかたが成立し得ないのであるから、「別の時に、ゴマが油を出す（ゴマから油が生起する）のを見たことがあ

るから、ゴマの中に〔油を〕求めて砂から取り出すことはしない」と言うことはできない。(『サーンキヤ・カーリカー』第9偈⑤「原因と同じ性質であるから」に相当するが、対応しない⁴¹⁾)

N

次に、私は今から〔因中無果という〕ただ一つのことだけを否定するのではなく、総体的に見て、すべての原因・結果というものを否定しよう。

O

① 原因の中に先に結果があつて〔そこから〕生起することも、先に結果というものがなくして生起することも、先に結果があると同時になくして生起することも、これら三つの生起はすべて成立しない。それゆえ(生起が成立しない以上)、君が「別の時〔余時〕にゴマが油を出す(ゴマから油が生起する)のを見た〔から〕」ということは、同疑因⁴²⁾に陥ったことになる。

② 次に、もし原因の中に結果が存在せずしてしかも結果が生起するのであれば、諸々の原因の特質(「原因とは結果を作るものである」という定義)〔諸因相〕が成立しなくなる。なぜか。諸々の原因というものが存在しないのであれば、存在物はどうして作ったり、完成したりできようか。もし、作ることも、完成することもなければ、どうして原因と名付けることができようか。以上のようにであれば、行為の主体に作用があるはずはなく、行為を行わせるもの〔使作者 *kārayitṛ*⁴³⁾〕にも作用があるはずはない。

③ もし、「原因の中に先に結果がある」というのであれば、作用〔作 *kriyā*〕と作用の主体〔作者 *kartṛ*〕と手段〔作法 *karaṇa*〕との違いがなくなってしまう⁴⁴⁾。なぜか。もし、先に結果が存在しているのであれば、どうして、そのうえにさらに作用(＝原因が結果を作ること)が必要になろうか(作用が不要であれば、作用の主体や手段も不要である)。それゆえ、君がいくら作用とその主体と手段という原因〔に不可欠な要素〕を説いたところで、みな不合理になる。

④ 「原因の中に先に結果がない」というのも正しくない。なぜか。もし、

ある人が、作用とその主体とを認め、「原因とか結果というものはある」と考えるのであれば、〔そういう人に対する「原因の中に結果はない、あるというのは間違いだ」という〕そういう批判〔難 upālabha〕は適切だろう。〔しかし〕わたしは、「作用とその主体、結果と原因とはみな空なのだ」と主張している〔のであるから、私に対する君の批判は適切でない〕。もし、君が作用とその主体、原因と結果というものを否定するのであれば、わたしの主張を成立させることになる。〔そのようなものは〕批判とは呼べない。それゆえ「原因の中に先に結果はなく、しかも結果は生じる」というのは正しくない。

⑤ また、もしある人が「原因の中に先に結果がある」と承認するのであれば、〔そういう人に対して「原因の中に結果はない」という〕そういう批判をしてもよいだろう。〔しかし〕私は「原因の中に先に結果がある」とは説かないのであるから、〔私への〕この批判は認められない。また、原因の中に先に結果がない、ということも認めない。

⑥ もし、「原因の中に先に結果があり同時に結果がなく、しかも〔そこから〕結果は生起してくる」というのであれば、これもまた正しくない。なぜか。有と無の本性は、相互に対立・矛盾するからである。本性が対立・矛盾するのであれば、どうして同じ場所にありえようか。明と闇、苦と楽、動と静、束縛と解放は同じ所にあることができないように⁴⁵⁾。

P

それゆえ、「原因の中に〔先に〕結果がある」としても、「先に結果はない」としても、いずれの場合も〔結果は〕生起しないのである。また、「原因の中に先に結果があり同時に先に結果がない」ということは、先の有無〔の論〕の中で既に否定した。

Q

それゆえ、「先に原因の中に結果がある」としても生起せず、「結果は存在しない」としても生起せず、「あると同時にない」としても生起しない。道理はここに極まっている。すべての場合を考察してみても成り立ち得ないのである。

それゆえ、結果はまったく生起することはない。

結果がまったく生起しないのであるから、すべての有為の法はみな空である。なぜか。すべての有為の法は、結果なのであるから。有為が空であるから、無為もまた空である。有為と無為ですら空なのであるから、自我が空であるのはいうまでもない。

4 第2章における問題点

以下、この第2章におけるいくつかの問題点を見ておこう⁴⁶⁾。

(1) まず、『十二門論』において、因中有果論者は、因中の果が不可見なのはその変化が微細だからだとしているのに対して、『百論』(婆薮积)や『百字論』は、ただ単に因中の果の微細をその理由としている。とくに、『百論』においては「変」の可見・不可見は、まったく問題とされていない⁴⁷⁾。これらの事実は古典サーンキヤ思想の形成史を考察するうえで重要な資料となるであろう⁴⁸⁾。

(2) 次に、『十二門論』の著者は、糸→布→着用の系列を考えて、<そこに因果関係を認めるのであれば、糸は着用の原因になるはずだが、実際はそうならないので、因中有果にはならない>としている(L⑥)。因中有果論者の立場に立てば、糸と布は因果関係にあるが、「着用」は布が持っている(あるいは、発揮できる)効用・機能であって、因果関係とは考えられない。著者は、「着用」が布を根拠(因 hetu)としていることを、ものの発生の意の原因(因 hetu)と結びつけて批判しているのである。

因中有果を主張するサーンキヤ学派では、聚集した(saṅghāta)ものは、どんなものであれ、他のため(parārtha)にあるとする(『サーンキヤ・カリカー』第17偈a句)。『マータラ評註』は次のように説明する。「たとえば、寝床、車などは木片の聚集せるものである。家屋等は木片、煉瓦の聚集せるものである。実に、これら車、家屋、寝床などは、自身のためにあるのではなく、

〔それら素材〕相互のためにあるのでもなくて、それらはデーヴァダッタなどの〔人間のために〕あるのである」(高木 [1991] 189頁)。

それとは立場を異にする『廻諍論』も、次のように言う。「車とか壺とか布などは、他によって生じてきたもの(縁起生)であるために空ではあるけれども、〔それらはそれぞれに〕木や草や土を運んだり、蜜や水やミルクを盛ったり、寒さや風や暑熱から人を保護するというようなそれぞれのはたらきをおこなうのである」(梶山 [1974] 152頁)。

これらの所論は、のちに有効機能の区別 (arthakriyā-bheda) の問題に発展する。たとえば、『全哲学綱要』には次のようにある。

「〔反サーンキヤ学派による反論〕もしもそのよう〔に布が糸を性質 (dharma) としていて、糸と異ならないというの〕であれば、それらの糸はひとつひとつでも、〈蔽う〉というはたらきをなすことができるはずである。〔サーンキヤ学派の反論〕そうではない。なんとすれば、特殊な排列 (saṃsthāna) によって布という状態の現れ出た〔もろもろの糸〕にとって、〈蔽う〉という目的にかなったはたらきをなすこと (arthakriyākāritva) が可能になるからである」(中村 [1995] 106頁)。

なお、『百論』では乳 (kṣīra) → 酪 (凝乳 dadhi) → 酥 (精製されたバター navaṇīta, ghr̥ta) の系列を考えて、〈乳は酪と酥という結果を先在的にもち、酥は乳と酪という二つの原因をもつことになる、つまり多因多果となるので、因中有果は不合理だ〉としている⁴⁹⁾。

(3) さらに、著者は、因中無果論を批判する際に、因中有果論者による因中無果説批判をほぼ踏襲して論じている。しかも、すでに現代語訳のM①～④やその注(35、37～39)で指摘しておいたように、著者はおそらく、『サーンキヤ・カーリカー』第9偈の所論を利用している。

この第9偈は、因中有果が真理であることの理由として、5つを挙げている。それらをここに再掲してみよう。

- ① 存在しないものは〔結果を〕つくらないから。
- ② 〔人は何かをつくるのにその〕質料因を用いるから。

③〔あるものが〕すべてのなかに〔任意に〕存在することはありえないから。

④〔特定の〕能力をもったものが可能なものをつくるから。

⑤〔生じてくる結果は〕原因と同じ性質であるから。

今西順吉博士によれば、因中有果を論証する右記①～⑤がこの第2章の因中無果説批判の部分で取り上げられているという(今西[1968] 89～91頁、[1970] 75頁)。確かに「因中無果」を否定する①～④は見事に対応しているが、⑤は「因中有果」の理由を因と果が同性質であるからと主張したものであり、因果関係を否定する『十二門論』にはとても容認できるものではないので、空・不生の立場から改変している⁵⁰⁾。

つまり、著者は、対立する立場の主張であっても利用できるものは利用して別の対立的立場の主張を否定する一方、都合の悪い部分は自らの立場に立って改変しているのである。すでに筆者が明らかにしてきたように(五島[2002a][2002b])、『十二門論』の著者は、『中論頌』『空七十論』などを、名前をあげて明示的に引用することもあれば、名前を挙げずに時に要約し時に改変して利用する。『無畏論』『青目註』『廻諍論』の場合はまったくその書名に言及せず、それぞれの文章の一節をそのまま、しかも前後の文脈から切り離して、借用・転用することがある。また、この第2章では、すでにG(五島[2005] 54-55頁、59-60頁(注14))において、「存在していても知覚できない8つの理由」が説明されているが、これは『サーンキヤ・カーリカー』第7偈を踏まえていると思われる。『金七十論』はもちろんのことだが、同意の文を載せる『大毘婆沙論』『百論』『大乘涅槃經』も8つの理由を『サーンキヤ・カーリカー』と同じ順序で挙げるのに対して、『十二門論』が順序を変えて最後に「微細故に」を「不可見」の理由にあげるのは、「因中の果の変化は微細故に知覚できない」とすることへの反論が重要だからであろう。

このように、『十二門論』の著者は、自らの思想基盤たる「龍樹文献群」のものであれ⁵¹⁾、非仏教文献であれ、自由に利用・改変して自らの主張を展開しているのである。

(4) 最後に、「同疑因」について検討してみたい。すでに、現代語訳のM①～④において著者が『サーンキヤ・カーリカー』第9偈を踏まえて、因中無果説を否定しているのを見てきたが、⑤の部分では、著者の立場に立って、ものの生起そのもの、つまり因果関係そのものの否定を主張していた。これを踏まえて、現代語訳のO①では、「有果」「無果」「有果亦無果」のどの立場に立っても、ものの生起・因果関係は成立せず、経験的事実を根拠にあげて証明しようとしても、「同疑因」に陥るとしている。この語は、『中論頌』四・8、9における sādhyasama (所証相似) に対応する羅什の訳語であることは、注42で指摘しておいたが、この両偈に対する『青目註』の説明は、<例えば「瓶は無常である」という主張(A)を論証しようとして「無常の因から生ずるから」という理由(B)を挙げた場合、Bに挙げられた「因」(つまり「粘土」)自体、そもそも常なのか無常なのか疑いがあり、その点で、Bは論証されるべきAと差異がない>としている。下線部を羅什は「同彼所疑」と訳しているが、論法自体は、まさに、『ニヤーヤ・スートラ』における疑似的理由(似因 hetvābhāsa)の一つである「所証相似」のそれにほかならない。「論証されるべきもの(sādhya)」は、「疑い(saṃśaya)」のある「未決定(saṃdigdha)」なものであるから、「所疑」と訳されたと思われる。

御牧[1984]によれば、中観派の用いる「所立(証)相似」は、(1)ニヤーヤ学派のそれと同じもの、(2)中観派独自のもの、(3)西洋哲学でいう「論点先取りの誤謬(先決問題要求の虚偽、Petitio Principii: fallacy of begging the question)」に相当するもの、の三種に分類できる。上にあげた『中論頌』四・8、9は、(1)に相当するが、龍樹の著作(『中論頌』『廻諍論』『ヴァイダルヤ論』)の中では唯一の例であり、(3)も『ヴァイダルヤ論』(スートラ40の解説、梶山[1974] 209頁)が唯一の例であり、他はすべて(2)になるという。

(2)の中観派独自の所証相似を説明したものとして、後代の注釈になるが、『ブラサンナパダー』第1章を見てみよう。

たとえ「それ(=粘土からの壺の発生や種子からの芽の発生など)を我々は経験する」と言うかも知れないとしても、それもまた不合理である。なぜなら、

〔主張〕この経験は虚偽である (anubhava eṣa mṛṣā)。

〔理由〕経験であるから (anubhavatvāt)。

〔喩例〕眼病者〔に見える〕二つの月などの経験のように (taimiri-kadvicandrādyanubhavad)。

それゆえ経験も証明されなければならないことになるから (anubhavasyāpi sādhyasamatvāt)、こ〔の経験ということ〕によって反論することは不合理である。

とある (Pp 58.7-9)。この推論式は、対論者の主張 (たとえば、「原因から結果は発生する。たとえば、粘土から壺が発生するように、種子から芽が発生するように」) が所証相似になることを証明するためのものである。これによって、因果関係そのものを認めない者 (空性論者) にとって、反論者があげる経験をもとにした喩例で何かを証明しようとしても、すべて所証相似 (ここでも「同疑因」となることが示されている⁵²⁾。『十二門論』に即して言えば、現代語訳M⑤が強調しているように、著者は、そもそもどのようなかたちであれ、生起というものを認めておらず、したがって、「原因の中の結果の生起」の喩例として「ゴマから油の生起」を持ちだされても、所証相似になってしまうのである。

この「同疑因」は、『十二門論』第11章 (「観三時品」) でも用いられている⁵³⁾。それも見てみよう。因果関係が三時 (前時・後時・同時) において成立しないというという著者 (論主) の主張をめぐる論争である。

〔反論者が〕問う。日常経験〔眼見〕として、先にある原因がある。たとえば、陶工が壺を作るように。また、後にある原因がある。たとえば、弟子によって先生があるように。〔つまり〕弟子を教育し終わってその後に「かれは〔あの先生の〕弟子だ」と認められるように。また、同時にある原因もある。たとえば灯火と照明のように。〔つまり、三時の因は成立する。〕

〔それゆえ〕もし〔君が〕「先にある原因、後にある原因、同時にある原因は成り立たない」というのであれば、それは正しくない。

答えて言う。陶工が壺を作るなどといったものは、喩えとして相応しくない。なぜか。まだ壺が存在していない場合、陶工は何にとつての原因と

なるのであろうか。陶工と同じく、すべての先にある原因は成り立たない。後にある原因も同様に成り立たない。まだ弟子がいない場合、誰がかれの先生なのであろうか。それゆえ、後にある原因も成り立たない。もし、「同時にある原因はある。灯火と照明のように」と主張するのであれば、それもまた同疑因になり〔成り立たない〕。灯火と照明とが同時に生起するのであれば、どうして互いに原因となりえようか。

反論者は、「日常経験（眼見）」による経験的事例を根拠に因果関係が三時に於いて成立すると主張している。しかし、そもそも三時における因果関係が成立するかどうかが主題となっているのであるから、三時に関する経験的事例を喩例としてあげたのでは、その喩例自体が証明を要し、所証相似になってしまう。

この「同疑因」は『十二門論』の著者の論理学の知識、さらには「龍樹文献群」（とくに『中論頌』『廻諍論』『ヴァイダルヤ論』）の「論理学」を考察するうえで、重要な資料になるはずである⁵⁴⁾。

5 おわりに

以上、第2章の現代語訳とそこに見られるいくつかの問題点を見てきたが、「因中有果・無果」に対する反論の姿勢や「生因・了因」「同疑因」などの用語例は『十二門論』が成立した頃の思想背景を反映しているものと思われる。筆者は、『十二門論』の成立は4世紀中頃と推定しているが、この『十二門論』は、『空七十論』『廻諍論』『無畏論』『青目註』など広義の「龍樹文献群」の成立時期を考えるうえできわめて重要な資料である⁵⁵⁾。また、この第2章は、有神論批判を扱う第10章とともに、仏教と対立したインドの哲学諸派の成立過程を考察するうえでも貴重な資料となるとと思われる。今後は、因中有果・無果を扱う『百論』『百字論』のほか、『四百論』との比較も視野にいれて、さらに『十二門論』研究を精緻なものにしたいと願っている。

<キーワード> 十二門論、因中有果、因中無果、サーンキヤ・カーリカー、同疑因

略号および文献表

Abkh : *Abhidharmakośabhāṣya* of Vasubandhu, P. Pradhan (ed.), revised second edition with introduction and indices by A. Haldar, Patna, 1975.

荒井裕明 [1999] : 『新国訳大蔵經・毘曇部 6 成実論 I』(平井俊榮、池田道浩と共著) 大蔵出版。

Bhattacharya, K. [1974] : “A Note on the Interpretation of the term *sādhyaśama* in Madhyamaka Texts”, *JIPh* # 2, pp. 225-230.

Bugault, Guy [2000] : “The Immunity of *Śānyatā* : Is it Possible to Understand *Madhyamakakārikā*, 4,8-9?”, *JIPh* #28, pp. 385-397.

Cheng, Hsueh-li [1982] : *Nāgārjuna's Twelve Gate Treatise, Translated, with Introductory Essays, Comments, and Notes*, Studies of Classical India 5, Dordrecht, Boston, England, D. Reidel Publishing Company.

五島清隆 [2002a] 「『十二門論』の冒頭偈について」『種智院大学研究紀要』第3号、79-104頁。

——— [2002b] 「『十二門論』の構成と著者問題」『櫻城建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店、447-465頁。

——— [2004] 「『十二門論』と龍樹・青目・羅什」『印度学仏教学研究』第53巻第1号、(101)-(105)頁。

——— [2005] 「『十二門論』における因中有果論・無果論の否定(1)」(『頼富本宏博士還暦記念論文集 マンダラの諸相と文化』下、法蔵館、49-62頁。

——— [2008] 「龍樹の仏陀観—龍樹文献群の著者問題を視野に入れて—」『インド学チベツト学研究』第12号、137-169頁。

羽溪了諦 [1930] : 『国訳一切經 中觀部一』大東出版社、339-379頁。

服部正明 [1969] : 「古典サーンキヤ体系学説」「論証学入門」『世界の名著パラモン經典・原始經典』中央公論社、189-208頁、331-307頁。

Hikata, Ryusho [1958] : *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā Prajñāpāramitāsūtra*, Fukuoka; reprint, 1983 (臨川書店)。

本多 恵 [1980] : 『サーンキヤ哲学研究 上』春秋社。

——— [1999] : 『ニヤヤ経註』平楽寺書店。

今西順吉 [1968] : 「龍樹によって言及されたサーンキヤ思想」『北海道大学文学部紀要』第16巻第2号、37-96頁。

——— [1970] : 「提婆・婆藪によって言及されたサーンキヤ思想」『北海道大学文学部紀要』第18巻第1号、65-101頁。

石飛道子 [2002a] : 「インド論理学史における『方便心論』の反論理学—論難論法の論理形態—」『國學院雑誌』第103巻第10号、34-45頁。

——— [2002b] : 「仏教とニヤヤ学派の論争をめぐって—『方便心論』の謎の解明—」『印度哲学仏教学』第17号、150-164頁。

—— [2003]: 「龍樹とインド論理学の誕生」『國學院雑誌』第104巻第6号、34-45頁。

JIPh = *Journal of Indian Philosophy*

梶山雄一 [1974]: 「廻諍論 (論争の超越)」 「ヴァイダルヤ論」『大乘仏典龍樹論集』中央公論社。

—— [1984]: 「仏教知識論の形成」(『講座・大乘仏教9 認識論と論理学』春秋社、1-101頁。

—— [1991]: “On the Authorship of the *Upāyāhṛdaya*”, *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*, Ernst Steinkellner(ed.), Wien, pp. 107-117.

金倉圓照 [1984]: 『真理の月光』講談社。

Kv : *Kathāvatthu*, 2 vols, PTS, 1979.

Lañk : *Saddharmalañkāvatārasūtra*, P. L. Vaidya (ed.) BST No. 3, Darbhanga, 1963.

Matilal, B. K. [1974]: “A Note on the Nyāya Fallacy *sādhya*sama and *petitio principii*”, *JIPh* # 2, pp. 211-224.

松尾義海 [1948]: 『印度論理学の構造』印度文化研究所 (再版1984年、其中堂)。

Mayrhofer, Manfred [1996]: *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg.

御牧克己 [1984]: 「インド・チベット論理学に於ける「所証相似」(*sādhya*sama) の問題」『哲学研究』第47巻第8冊 (第550号記念特集号)、567-592頁。

茂木秀淳 [1986]: 「因中無果と因中有果 (I)」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第18号、281-266頁。

—— [1987]: 「因中無果と因中有果 (II)」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第19号、292-280頁。

室屋安孝 [1996]: 「Satkāryavāda 論証における abhivyakti と pariṇāma」『インド思想史研究』第8号、42-63頁。

長尾・丹治 [1968]: 長尾雅人・丹治昭義「国訳・十二門論疏」『国訳一切経和漢撰述部・論疏部7』大東出版社、324-507頁。

中村 元 [1983]: 「II インド論理学・術語集成一邦訳のころみー」『法華文化研究』第9号、1-241頁。

—— [1995]: 『インドの哲学大系 II』(決定版中村元撰集・第29巻) 春秋社。

—— [1996]: 『ニヤヤーとヴァイシェーシカ思想』(決定版中村元撰集・第25巻) 春秋社。

Pp : *Madhyamakavṛttiḥ. Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, par Louis de la Vallée Poussin, St. Pétersburg, 1913.

Sastri, N. Aiyaswami [1954]: “Dvādaśamukha Śāstra of Nāgārjuna”, *Visva-Bharati Annals*, Vol. VI, Santiniketan, pp. 165-231.

—— [1975]: *Satyasiddhi of Harivarman*, vol. 1, Sanskrit Text, Gaekwad's Oriental Series No. 159, Oriental Institute, Baroda.

SP : *Saddharmapuṇḍarikasūtra*, Kern and Nanjio (eds.), St. Pétersburg, 1912.

Taisho: 『大正新脩大藏經』。

高木神元 [1991]: 『マータラ評註の原典解明』(高木神元著作集2) 法蔵館。

TSP = *Tattvasaṃgrahaḥ Śrikamalaśīlakaṛṭapañjikopetaḥ*, 2 vols., critically edited by Swami Dwarikadas Shastri (ed.), Varanasi, 1968, Bauddha Bharati Series 1&2.

宇井伯壽 [1921]: 『国訳大藏經論部五』 国民文庫刊行会、609-664頁。

——— [1925]: 『印度学哲学研究 (第二)』 甲子社書房 (再版1965年、岩波書店)。

YD : *Yuktidīpikā*, critically edited by A. Wezler and Sh. Motegi, Stuttgart, 1998.

註

- 24) 底本には『大正新脩大藏經』第30卷 (No. 1568, 159a-167c) を使用したが、『高麗大藏經』(東國大學校編、ソウル、1957-1976年)、『房山石經遼金刻經』(中国仏教協会編、中国仏教図書文書館、1986-1993年)、『宋磧砂大藏經』(新文豊出版、台北、1986-1987年)、『乾隆大藏經 (龍藏)』(新文豊出版、台北、1992年)と校合した。翻訳にあたっては、必要に応じて原文の漢語を [] 内に示し、理解に資すると思われる場合はその原語として想定されるサンスクリットもそこに表示することとする。その他、[] は語句の補充、() は語句の説明、「」は直接的引用、< > は趣意・要約を示す。
- 25) サーンキヤ学派の立場に立てば、糸は布の質料因 (upādāna) であって両者は互いに区別できないから改めて結合することはないが、器と果実とは非結合の状態から結合の状態になるので互いに他物であって、そもそも因果関係の例にはならない。7~8世紀の成立とされる『ユクティ・ディーピカー』には、「例えば、ボウルの中に、それとは異なるものである木の实が置かれているのと同じ意味で『原因の中に結果がある』と主張する者には、〔因中有果は不合理だという〕この非難は妥当であろう。しかし、我々は『多くの力能をもつものが、共存する他の力によって助けられた時以前の力能が隠れ、後の〔力能が〕顕れる』と捉え、『結果は原因に他ならない』と推理するのである」とある (茂木 [1986] 270頁、YD115.18-22)。また、9世紀中頃とされるヴァーチャスパティ・ミシュラは、<果は因の本性を有しているから (kāryasya kāraṇātmakatvāt) 果は有である。なぜなら、果は有たる因とは無区別 (abheda) だからである。……糸と布は無区別であるから因果関係にあるが、皿と棗果は結合 (saṃyoga) があるから他物であって、因果関係にはない。……無区別が確定する上は、布は、それぞれに特定の形状に転変せる糸に他ならず、布は糸より他物ではない>とする (金倉 [1984] 89~91頁)。
- 26) 著者が、糸と布の関係を皿と果実の関係のように「場所」と「その上にあるもの」としてその因果関係を否定するのは、因中無果論者の因中有果論者に対する批判を利用したものである。仏教の立場から言えば、糸と布は、木と森のように、部分と全体の関係にあり、そもそも因果関係にはならない。
- 27) ㊦=鵠 (haṃsa)、㊦ (宋・元・明本)=鵠 (balākā)。なお、㊦・㊦=鵠、㊦・㊦=鵠。

㊦に見られる「鵠」は、漢語としては、白鳥を指す。原語として推定される haṃsa は、

ブラフマー神の乗り物 (vāhana) であり、彫刻などに図像化されたものを見ると鷺鳥あるいは雁に近いが、神話的存在であり、繁殖期には毎年カイラーサ山のほりにあるマーナサ湖に渡ると考えられ、白鳥のイメージも持っている。仏教資料でも例えば、『スッタニパータ』では、速く飛び (第221偈)、美しい声をもち (第350偈)、大海までも飛ぶ (第1134偈) とされており、白鳥のイメージに近い。しかし、語原的には、ドイツ語の Gans (鷺鳥、雁) がこの haṃsa に対応しており、雁 (wild goose) が飼い慣らされたものが鷺鳥であることを考えれば、haṃsa は、本来、雁を指していたものと思われる。cf. Mayrhofer [1996] Bd. 2, p. 799.

- 28) 『ユクティ・ディーピカー』に、「〔因中有果無果について〕意見の対立がある場合、証相 (liṅga) によって結果の生起以前に我々は〔結果を〕認識するであろうか、ということこそが議論の主題である (茂木 [1987] 291頁、YD 116.14-16 : viprapattaḥ hi satyāṃ liṅgataḥ prāḡ utpatteḥ kāryasya samadhighamaṃ kariṣyāma iti prakṛtaṃ evaitat [prakaraṇam])」とある。

また、カマラシーラの『真理綱要註』では、liṅga に関連して次の偈を引用する。

dhūmena jñāyate vahniḥ salilaṃ ca balākayā /
nimittaḥ jñāyate gotraṃ bodhisattvasya dhimataḥ // (TSP16.14-15)
煙によって火が、鶴によって水が、知られる。

様々な特相 (nimitta) によって、智慧ある菩薩の家系が知られる。

- 29) 地 (pṛthivīdhatu) は四元素 (四大 caturmahābhūta) の一つ。ニヤーヤ学派によれば、香り (gandha) とは、鼻によって捕捉される特殊な徳 (guṇa) で地のみに存し、水等において香りが顕れるのは、水に結合した地における和合 (saṃyuktasamavāya) という接触関係だとする (松尾 [1948] 175頁参照)。

- 30) 了因 (jñāpakahetu) と生因 (kārahetu, janakahetu) の区別は『方便心論』『廻諍論』にも見られる (梶山 [1984b] 19~20頁参照)。なお、『百論』『百字論』の釈でも二因について言及するが、ともに、生因 (作因) によるものは無常、了因によるものは常、という文脈で用いられている (Taisho vol. 30, 179b15-18, 252b1-5)。また、『大毘婆沙論』には、有為の四相 (生住異滅) が生因ではなく了因であるとする説が挙げられている。「有為の存在は発生し存続し変化し消滅するが、もし四相というものがなければ、〔それらのことは〕知られない。それは、ちょうど、暗闇の中に壺や衣などがあっても、もし灯火が照らすことがなければ〔その存在が〕知られないようなものだ。それゆえ、有為の〔四〕相は了因なのである」(Taisho vol. 27, 203a21-24)

- 31) 羅什訳『妙法蓮華經』に「如來今欲顯發宣示諸仏智慧」(Taisho vol. 9, 41a16-17) とあり、「顯發」は対応梵文の saṃprakāśayati に相当する (SP 308.4-5)。

- 32) 『入楞伽經』には「マハーマティよ、粘土・心棒・轆轤・繩・水・人の努力などによって壺などが生じる (mr̥tpiṇḍadaṇḍacakrasūtrodakapuruṣaprayatnādipratyayair mahāmata ghaṭa utpadyate)」(Lañk 35.5-16) あり、『俱舍論』には、「粘土・心棒・轆轤・繩・水の和合によって壺の完成がある (mr̥tpiṇḍadaṇḍacakrasūtrodakasamavāyāt(d) ghaṭā-

bhñiṣpattir bhavati.)」(Akḥ 400.5) とある。また、『プラサンナパダー』には、「泥・心棒・轆轤・縄・水・陶工の手の働きなどが、壺の原因であり、壺は結果である (mr̥ḍaṇḍa-cakrasūtrasalilakulālakaravyāyamādayo ghaṭṭasya kāraṇabhūtāḥ, ghaṭṭaḥ kāryabhūtaḥ.)」(Pp 213.16-17) とあり、『マータラ評註』には、「有能な陶工師はまさしく可能な土塊からのみ、可能な心棒、輪、縄、水、ヘラ、台など〔の作具〕によって、壺・皿・水差しなどを作る」とある(高木[1991] 167頁)。

33) 粘土の中の壺(因中の果)が「了因」であるならば、自らの生起ばかりでなく他のものの生起をも知らしめるはずであるのに、現実には、壺の生起しか知らしめることはないの
で、「了因」とは言えない、という意味。

34) 『百論』『破一品第三』の釈に、「泥団の時は現在、瓶の時は未来。土の時は過去なり。若し因と果と一ならば、泥団中に応に瓶と土と有るべし。是の故に三世の時は一と為る。已作と今作と当作なる者の是くの如き語は壊す」(Taisho vol. 30, 174b16-19) とある。

35) 『サーンキヤ・カーリカー』第9偈は以下の通り。

①asadakaraṇād ②upādānagrahaṇāt ③sarvasaṃbhavābhāvāt /

④śaktasya śakyakaraṇāt ⑤kāraṇabhāvāc ca sat kāryam // 9 //

「〔原因のなかには〕結果が〔潜勢的に〕存在している。①〔人は胡麻から油をとるが、砂からは取らない。すなわち、原因のなかには〕存在しないものは〔結果を〕つくらないから。②〔凝乳をつくろうと思う人は牛乳を用いるが、水から凝乳をつくろうとはしない。すなわち、人は何かをつくるのにその〕質料因を用いるから。③〔金は金鉱のなかのみにあつて、草や木のなかにはない。すなわち、あるものが〕すべてのなかには〔どのような条件にも制約されず、任意に〕存在することはありえないから。④〔壺などは任意の材料から製造されるのではなく、粘土からつくられる。すなわち、特定の〕能力をもったものが、可能なものをつくるから。⑤〔麦は麦粒から、米は米粒から生ずる。すなわち、生じてくる結果は〕原因と同じ性質であるから」(服部[1969] 193～194頁)。

①「存在しないものは〔結果を〕つくらないから (asadakaraṇāt)」の例として、『金七十論』『ガウダパーダ疏』は「砂から油」の例を引き、『マータラ評註』は「砂から油」のほか、「亀の毛から布・上衣」「石女の娘の流し目」「兎の角」「空中の華」の例をあげている(本多[1980] 404頁)。なお、『百字論』の釈も「兎角・亀毛・石女兒・虚空花の如し」(Taisho vol. 30, 251a16-17) とする。

36) 酪 (dadhi) は濃くて酸味のある凝乳のこと。これに対して酥 (navanita, ghr̥ta) は精製されたバターを指す。『大般涅槃經』に「世尊よ、ミルクは何らの助けもかりずに必ず凝乳になりますが、バターはそうではありません。必ず何らかの条件、たとえば人の努力、水瓶、攪拌に使う縄などが要です(世尊、如乳不仮縁必当成酪、生蘇不爾。要待因縁、所謂人功水瓶鑽轆)」(Taisho vol. 12 522c28-523a1) とあるのが参考になる。

37) ②「質料因を用いるから (upādānagrahaṇāt)」の例として、『金七十論』『ガウダパーダ疏』『マータラ評註』はすべて「酪を求める者は水ではなく乳を取る」例をあげる(本

多 [1980] 405頁)。『百字論』は「油を圧すに麻を求め瓶を作るに泥を求むるが如し」

(Taisho vol. 30, 251a17-18) とする。類似の発想に、『中論頌』一・12「もしそれ(結果)が存在していなくても、〔それが〕その諸縁から現れる〔とするならば〕、どうして、結果は、非縁からも現れないのであろうか (athāsad api tat tebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate / phalam apratyayebhyo 'pi katamān nābhipravartate //)」がある。『青目註』は「泥の中に瓶無きが如くんば何が故に乳の中に出でざるや」と注する。

- 38) ③「すべてのなかに存在することはありえないから (sarvasaṃbhavābhāvāt)」の例として、『金七十論』『ガウダパーダ疏』『マータラ評註』は精粗の違いはあるが、いずれも、「草・塵芥・砂などからの金・銀などの発生」の例をあげている(本多 [1980] 405頁)。『百字論』は具体例をあげない。類似の発想に、『中論頌』七・19cd「もし未生起なるものが生起したというのであれば、すべてのものが同様に生起することになるだろう (athānūtpāda utpannaḥ sarvam utpadyatām tathā //)」がある。

- 39) ④「能力をもったものが可能なものをつくるから (śaktasya śakyakaraṇāt)」の例として、『金七十論』『ガウダパーダ疏』『マータラ評註』は、「能力ある職人(陶工)が道具を用いて泥塊(粘土)から壺を作る」例をあげている(本多 [1980] 405～406頁)。いずれも、「能力あるもの (śakta)」を職人(陶工)とし、「能力を受けるべきもの (śakya)」を材料たる粘土などや結果たる壺と解している。それに対して『十二門論』では、ゴマを、油を出す能力の所有者と解している。『真理の月光』も同様に解して、「胡麻にのみ未来の状態 (anāgatāvastha) の油が存し、砂には〔それが〕無いということだけが、砂と、油の因たる胡麻との、差別である」(金倉 [1984] 124頁) とする。なお、『百字論』は「泥能く瓶を成じて壘(布)の因と為らず、縷(糸)能く壘を成じて瓶の因と為らざるが如し」(Taisho vol. 30, 251a19-20) とする。

- 40) 『青目註』一・1の釈に、「諸の論師は種種に生相を説く。或いは「因果一なり」と謂い、或いは「因果異なり」と謂い、或いは「因の中に先に果有り」と謂い、或いは「因の中に先に果無し」と謂い、或いは「自体自り生ず」と謂い、或いは「他従り生ず」と謂い、或いは「共より生ず」と謂い、或いは「生有り」と謂い、或いは「生無し」と謂う。是くの如き等は、生相を説くも、皆然らず。此の事は後に當さに広く説くべし。生相は決定して不可得なるが故に、不生なり」とある(Taisho vol. 30, 1c14-19)。

- 41) 『サーンキヤ・カーリカー』第9偈の因中無果を否定する第5の理由(⑤)は、因中有果論者の中核的な主張なので、著者は、『サーンキヤ・カーリカー』の所論から離れて、ものの生起そのものを否定することで因中無果を排撃している。

- 42) インド論理学でいう所証相似 (sādhyaśama) のこと。疑似的理由(似因 hetvābhāsa)の一つで、ある論証すべき主張を証明するために挙げられた理由それ自体が、論証すべき主張と差異がなく、さらに論証を要すること。『中論頌』四・8、9に<空性によって論争がなされるとき反論者の反駁 (parihāra) も、空性による解説に対する非難 (upālambha) も、論証されるべきものと等しいということが生じてくる (samam sādhyaena jāyate) ので、成立しえない>とあるが、下線部を漢訳は「俱に彼れの疑に同

ず」とすることから、羅什は *sādhyasama* を「同疑」と訳していることがわかる。

- 43) 『善勇猛般若經』に「善勇猛よ、実には物を作るあるいは作らせるいかなるものも存在しない。……物や感覚や観念や意志形成や認識を作るものもなく作らせるものもないという、このことが智慧の完成である (na hi suvikrāntavikrāmin rūpasya kaścit kartā vā kārayitā vā; …… yā ca rūpavedanāsaṃjñāsāṃskāravijñānānām akartṛtā 'kārayitṛteyaṃ prajñāpāramitā.)」とあり(Hikata [1958] 32.18-21)、この一節が『般若灯論』「観作者業品第八」に「作者」否定の経証として引用されている(Taisho vol. 30, 82b12~15)。『カターヴァットゥ』に「善業・悪業を作すもの、作さしむるものは存在するか (kalyāṇapāpakāṇaṃ kammāṇaṃ kattā kāretā upalabbhatiti?)」という議論がある(Kv I.1.6(200))。この場合の「作さしむるもの」とは、直接には命令者・教唆者・指導者などを指すようだが、「ブドガラ」や「創造神」をも含意すると思われる。
- 44) 『中論頌』ハ・4cdに「それ(行為の原因や結果)が存在しないのであれば、作用も、行為主体も、手段も存在しないことになる (tadabhāve kriyā kartā kāraṇaṃ ca na vidyate)」とあり、漢訳は「作無く作者無く所用の作法無し」とする。なお『般若灯論』は「作と及び彼の作者と作用の具とは皆無し」とし、『大乘中観釈論』は「作と作者とは無体にして作用は和合せず」とする。
- 45) この節で、「因中亦有果亦無果」を論じる。簡潔な説明なのでどの学派の説か判断できないが、例えば『マータラ評註』では、この説はアーjeeヴィカ派の見解とされる。「この中、まず第一に『有非有 (sadasadvādin)』たるアーjeeヴィカ派〔の見解〕は、実に自語相違 (svavacanavirodha) の故に否定される。もしも〔因中に果が〕有であるならば、その場合、非有ではあり得ない、あるいは、もしも、〔因中に果が〕非有であるならば、そのときは有であることはない。なぜなら、有と非有との両者は全く矛盾するものであるからである。それについて、たとえば死せるデーヴァダッタは生きているというがごときである」(高木 [1991] 165~166頁)。
- 46) 五島 [2004] は、『十二門論』の著者問題に関わる各章の問題点を検討している。
- 47) 因中有果論者の「変化の不可見」については五島 [2005] の現代語訳C・F・H (53-55頁)を、『百論』『百字論』の見解については注21~23 (61-62頁)を、参照願いたい。
- 48) 五島 [2005] 59頁 (注9,13) および室屋 [1996] 参照。
- 49) 「若因中先有果者則乳中有酪酥等。亦酥中有酪乳等。若乳中有酪酥等則一因中多果。若酥中有酪乳等則一果中多因。如是先後因果一時俱有過」(Taisho vol. 30, 179a7-11)。
- 50) その際、①の具体例として諸注釈があげる「油は砂からではなくゴマから取る」という例を用いている。その結果、①では、非實在のものの例として、諸註釈とは別の「第2の頭、第3の手」の例を挙げている。
- 51) 龍樹作とされる文献(「龍樹文献群」)の著者が『中論頌』の著者(龍樹)とは異なる可能性があることを、『六十頌如理論』『空七十論』『廻諍論』『宝行王正論』に即して、それぞれの仏陀観を分析することによって論じたものに、五島 [2008] がある。
- 52) 中観派における「所証相似」は、対論者が自らの主張を立証するために用いる「喩例」

が証明されるべき「所証」と同じくさらに証明を要することになってしまうとするものであり、その際の「所証」とは「主題 (pakṣa)」を意味している。これに対して、ニヤーヤの場合は、「立証因 (理由)」が「所証」に等しくなるとし、その際の「所証」は「主張 (pratijñā)」を意味している。したがって、中観派の場合、たとえば、因果関係を主題とした推論式に用いられる「種子と芽」の喩例は、常に「所証相似」となる (御牧 [1984] 570-577頁)。

53) ここも『廻諍論』に対応箇所がある。『廻諍論』では「否定 (破)」と「否定されるもの (可破)」の三時における関係 (前者は後者より前に、より後に、同時に成立するのかどうか) を主題としているのに対し、『十二門論』では、この「破」「可破」の論を利用して、因果関係一般の三時における関係を主題として論じている。詳細は、五島 [2002a] 95-97頁参照。

54) 『ニヤーヤ・スートラ』の sādhyasama (五つの似因 (hetvābhāsa) のうちの一つ) に相当する用語を、『チャラカ・サンヒター』や『方便心論』は、varṇyasama (『方便心論』では「説同」としており、『チャラカ・サンヒター』では3つの「ahetu (非因)」の一つとして、『方便心論』では8つの「似因」の一つとして説明している。両者とも、別に saṃśayasama (『方便心論』では「疑似因」) を立てているが、その説明は、『ニヤーヤ・スートラ』5・1・14,15の saṃśayasama の説明 (「[主張と反主張に共通性を看取して生じた] 疑惑にもとづく [誤った] 非難」) に合致する (中村 [1983] 176-177頁、[1996] 368-369頁、本多 [1999] 302頁参照)。

『チャラカ・サンヒター』『方便心論』『ニヤーヤ・スートラ』の関係については、宇井 [1925]、梶山 [1984] [1991]、石飛 [2002a] [2002b] [2003] 参照。龍樹の『中論頌』以外の sādhyasama (所証相似) の事例については、『廻諍論』28偈、69偈の釈 (梶山 [1974] 156頁、182頁、382頁訳注 (30))、『ヴァイダルヤ論』37節 (梶山 [1974] 207頁) 参照。sādhyasama の『ニヤーヤ・スートラ』での説明は1・2・8でなされる (服部 [1969] 389頁、中村 [1983] 160頁、本多恵 [1999] 57-58頁等参照)。中観派の sādhyasama については、上記御牧 [1984] のほか、Bhattacharya [1974]、Matilal [1974]、Bugault [2000] を参照。

なお、『十二門論』の2国訳 (宇井伯壽訳、羽溪了諦訳) および『論疏』の国訳は、いずれも「同疑因」を saṃśayasama と解し、特に後者は「因中有果、無果、更には有果無果を含めて、どの主張にでも『余時に麻が油を出すを見る』ということは共通の因たり得るから、因中無果の論証の因としては同疑因であると云つたものと考へられる」とする (長尾・丹治 [1968] 430頁、注135)。

還梵訳は「同疑因」を saṃdigdhasama とし (Sastri [1954] p.196)、英訳は “Your example, that you have seen sesame produce oil, is based on the very idea of causation which is yet to be established.” としている (Cheng [1982] p.67)。

なお、「同疑」の訳語例は、羅什訳としては他に『成実論』の一例がある。

(犢子部の非即非離蘊の我について)「又た陰は是れ五なるも、我は是れ一なれば、是

の故に我は陰に非ざるものなり。若し我有らば、此れ等の縁を以て則ち五陰と異なるべし。又た世間には一法として一とも説くべからず、異とも説くべからざるもの有ること無し。是の故に不可説の法有ること無し。**問曰** 然と可然とが、一とも言うことを得ず、異とも言うことを得ざるが如く、我も亦た是くの如し。**答曰** 是れ亦た同疑なり。何れの者が是れ然にして何れの者が可然なる。若し火種は是れ然にして余種は是れ可然ならば、則ち然は可然に異なるならんも、若し火種が即ち是れ可然ならば、云何んぞ一ならずと言わんや。若し可然が即ち是れ火種ならば、火種を離るるが若きは亦た俱に然ならず。故に同疑と名づく」(Taisho vol. 32, 260b16-24、荒井 [1999] 104-105頁)。荒井訳は、Sastri の還梵訳 (Sastri [1975]) に依拠して、同疑を *saṃdigdha-sama* と注する。

55) 詳細は、五島 [2008] 165-166頁を参照。